



Veleda, Juan Ignacio

Elegía del sentido

IVº Jornadas de Investigación en Filosofía

7-9 de noviembre de 2002.

En: Revista de Filosofía y Teoría Política, Anexo 2004.

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica editada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Veleda, J. I. (2002) Elegía del sentido [En línea]. IVº Jornadas de Investigación en Filosofía, 7-9 de noviembre de 2002, La Plata. En: Revista de Filosofía y Teoría Política, Anexo 2004. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.206/ev.206.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

[http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/.](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/)

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode.>

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

ELEGÍA DEL SENTIDO

Juan Ignacio Veleda

UNLP

“Pero el espíritu humano siente repugnancia a aceptarse de las manos del azar, a no ser más que el producto pasajero de posibilidades que no están presididas por ningún dios, y sobre todo por él mismo. Una parte de cada vida, y aún de cada vida insignificante, transcurre en buscar las razones de ser, los puntos de partida, las fuentes. Mi impotencia para descubrirlos me llevo a veces a explicaciones mágicas, a buscar en los delirios de lo oculto lo que el sentido común no alcanzaba a darme. Cuando los cálculos complicados resultan falsos, cuando los mismos filósofos no tienen ya nada que decirnos, es excusable volverse hacia el parloteo fortuito de las aves, o hacia el lejano contrapeso de los astros...”

Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*.

En una revista de un diario de nuestro país, un humorista ilustra de manera precisa las inquietudes desde las cuales este trabajo nace. Sentada en un lugar público, una adivina espera por algún interesado en sus habilidades visionarias. No es importante aquí la precisión de sus cualidades, sino la indiferencia absoluta de los transeúntes, que poco hacen más que mirarla con desgano y poca curiosidad. La apatía de la gente exaspera la paciencia de la adivina, que con frenética y progresiva ansiedad hace suceder los carteles que la anuncian: “adivino el porvenir”, “pronostico el futuro”, “preveo el destino”. Sin embargo, ninguno de éstos llama la atención de los paseantes, y la indiferencia continúa. Hasta que una repentina idea cambiara su suerte. Y anuncia: “miento un mañana mejor...”. Entonces la fila de interesados se hace interminable.

La historieta muestra de manera irónica y risible, un fenómeno que poco tiene de humorístico: la imposibilidad y la indiferencia de pensar hacia delante, la ausencia de la expectativa, la resignación más cruda, que es el desinterés por lo que vendrá. E incluso muestra con cruel ingenuidad la única certeza que parece llamar la atención: un mañana mejor, pero un mañana mentido, una ilusión, porque a decir verdad, ya nadie espera del futuro algo más deseable. Ya nadie espera. Pero este abandono de la espera tiene aún un efecto más demoledor: quien nada espera, no tiene por qué sentirse inclinado a algún tipo de acción que sea capaz de incidir sobre el curso de las cosas. No sólo eso: no encuentra el fin, indispensable para la construcción del sentido, y no tiene ya ninguna

inmortalidad a la cual apelar para la calma de su humana dimensión, pues aún siendo mortales, los hombres se mueven como inmortales. Así es, la inmortalidad se ha ido y su fuga ha dejado a los hombres sumidos en la desesperación, clamando silenciosamente por un sentido que parece perderse, vueltos hacia sus mundos particulares, donde la finitud se despliega aun más inefable, aun más inquietante, y paradójicamente, nos deja quietos, nos paraliza.

La falta de sentido parece ser entonces la común desesperanza que comparten los individuos. En su cotidianeidad más profunda, en la soledad de su pensamiento, en el murmullo constante y profuso de su descanso, vuelta la mirada contemplativa hacia el día que se ha ido, los hombres suspiran el desgano y se extrañan de la posibilidad de esperar. Si el horizonte es una distancia, si la expectativa en tanto objetivo allí se escapa y se refugia, la inacción vuelve desde aquella lejana luz con su certeza de sombra a dejarnos impávidos. Por todas partes se oye balbuceante la elegía del sentido. Ahora bien, ¿qué es eso que los hombres creen haber perdido, que ausencia es la que lamentan? Ya que la construcción del presente contiene una mudable pero aparentemente innegable relación con el pasado, y dado que la discusión sobre el sentido puede ser abarcada desde diferentes lugares, lo que aquí nos importa es abordar el sentido desde la perspectiva de la historia, y sugerir la importancia de la inmortalidad como elemento constituyente del sentido, siendo preciso para los individuos crear “espacios de inmortalidad” a partir de los cuales éste pueda ser construido y experimentado. La discusión acerca de la noción de sentido tiene la dificultad de que en ella se superponen y entrecruzan, se confunden y entremezclan, los diferentes formas en que ha sido y puede ser abordada. Lo que aquí nos importa es la discusión del sentido histórico, del cual las filosofías especulativas de la historia del siglo XIX fueron tal vez las principales cristalizadoras, pero no las primeras ni las únicas.

¿A qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de inmortalidad? A la experiencia temporal específicamente moderna que rasgó el velo escatológico de la cristiandad, abriendo el tiempo a la doble infinitud del pasado y del futuro, y a la profanación de ese tiempo, sagrado alguna vez, que la secularización hizo posible, y que permitió a los hombres no solo apropiarse del pasado para indagarlo, investigarlo, para incluso encontrarse en él, si no también a la posibilidad que tienen los individuos de referir su existencia a un proceso mayor que el de la inmediatez de su acción. Para Arendt, “el concepto moderno de proceso, dominante tanto en la historia como en la naturaleza, separa, mucho más profundamente que cualquier otra idea, la época moderna del pasado... el proceso que, por sí mismo, convierte en significativo cuanto

abarca, ha adquirido de este modo un monopolio de universalidad y significado”¹. Así, el concepto de proceso es a la vez temporal y ontológico, donde la desoladora contingencia que abrumaba a los individuos kantianos en su acción particular se resignifica en una instancia mayor. Pero no solo eso. Ese tiempo de la acción humana, o donde la acción humana alguna vez tuvo lugar, es reservorio de un tipo de verdad a la cual es preciso apelar en tanto constitutiva de un presente a ella ligado. “Pensar, siguiendo a Hegel, que la verdad reside y se revela en el proceso temporal es característico de toda la conciencia moderna”².

Junto con la historia, y aun antes que ella, en los albores de la Edad Moderna, la política también fue llamada a cumplir con las expectativas de una inmortalidad terrena. “Lo que ocurrió fue que el problema de la política recuperó para la existencia de los hombres la importancia decisiva y grave, que desde la antigüedad estaba ausente porque era irreconciliable con una comprensión estrictamente cristiana de los secular. Tanto para los griegos como para los romanos la fundación de un cuerpo político era ocasionada por la necesidad del hombre de superar la mortalidad de la vida humana y la futilidad de sus gestas”³.

Ahora bien, si por un lado las formas secularizadas de la inmortalidad, tanto la historia como la política, han perdido su fuerza persuasiva, es indudable sin embargo, que han dejado su impronta en nuestro pensamiento, fundamentalmente aquella vinculada a la posibilidad que adquirió el hombre de encontrarse consigo mismo en todo momento del devenir, esa continuidad exasperante que abre la soberanía de los tiempos, en genealógica sumisión. Este aparentemente armónico reencuentro que permite la historia está vinculado con la alienación del hombre que Arendt halla en la edad moderna y en la cual se encuentra a sí mismo vaya donde vaya, incluso cuando sea el pasado el lugar al cual se dirige. Es decir que el hombre moderno ha simplificado, o tal vez sea mejor decir complejizado, de tal manera el devenir histórico, que es capaz de encontrarse casi idéntico en todo momento de la historia: es la historia de la humanidad, la humanidad de la ilusión moderna, en un mundo que se ha desilusionado. Es la humanidad depositaria del tiempo inmortal, en su marcha colectiva, en su peregrinación sin dioses. Pero cuando ese colectivo se disgrega, cuando pierde su eficacia, los individuos vuelven a su solitaria muerte, se enfrentan y recuperan sin quererlo la dimensión de una muerte que ya no es posible negar, o al menos conjurar, en alguna inmortalidad mayor.

Así el hombre, en un alejamiento fundamental de la naturaleza, ha sufrido una alienación aun mucho más difícil de percibir y enfrentar. El hombre se ha alienado de la muerte, la muerte en tanto circunstancia individual, y la vida ha sido puesta en un sujeto

colectivo imperecedero como lo es la humanidad. No hay muerte, es decir, no hay final para la humanidad, y tampoco principio; es la doble infinitud de la inmortalidad moderna. Con la secularización del mundo moderno, la política y luego la historia universal vinieron cumplir con esas expectativas.

Sin embargo la historia universal ha sido desacreditada en la medida que el sentido del cual se ufanaba fue minado por el desarrollo de la historiografía, y sus pretensiones totalizantes se hicieron cada vez menos sostenibles en un mundo que se fragmentaba. El sentido *de* la historia fue reemplazado por el sentido *en* la historia, o lo que Schänedlbach llama pequeñas unidades de sentido. La investigación mostraba a los historiadores que semejante especulación del devenir era excesiva, y prefirieron resguardarse en las pretensiones científicas que les posibilitaría la indagación sobre ciertos recortes del pasado. Ahora bien, Schnadelbach no deja de reconocer que además del sentido, junto a él, existe mucho sinsentido, contrasentido y locura en la historia. Pero ¿cómo es posible indagar sobre este sinsentido en la historia? ¿Cuál es su estatuto ontológico? ¿En que medida puede él también contribuir a esa hilación, que a veces parece diluirse, y que tiende el puente sobre el tiempo cuando se trata de recurrir a la historia para comprender el presente? Dado que la narración histórica esta dotada de sentido, ¿sería posible explicar la locura que también inhiere en el transcurrir de los hombres, a través de un relato histórico? ¿No estaríamos forzando algo que al querer ser explicado desde un lugar donde ya es otra cosa, ha sido inmediatamente modificado? ¿Es que el sinsentido sólo puede ser mostrado...? Estas preguntas se nos presentan aun más urgentes, ahora que el sentido parece una quimera, o el sueño desgastado de una época que ya no es la nuestra...

Arendt define el sentido como orden y necesidad, o también como dice Cruz, podríamos referirnos a él en tanto dirección. ¿Es que alguien podría todavía sostener que el orden, la necesidad y la dirección, son los factores comunes que sustentan la experiencia actual de los hombres? La incertidumbre ha ocupado su lugar; otra vez la desoladora contingencia. “En el momento que el hombre para escapar al carácter contingente de lo particular, para encontrar significado, se aproxima a este proceso, su esfuerzo es rechazado por la respuesta emitida desde todas partes: ningún orden, ninguna necesidad, ningún significado que desee imponer servirá”⁴. Los hombres se debaten entre la perplejidad de la vacilación y la necesidad última de conjurar su muerte. Con actitud ambigua afrontan a su vez la idea de que ellos mismo serán alguna vez parte de ese pasado. Es decir que el pensamiento que se dirige hacia la historia contiene a la vez una doble relación con el pasado que enfrenta y con un presente que será pasado

también en un futuro próximo. La secularización moderna, el descrédito de las filosofías especulativas de la historia y los desarrollos de la disciplina historiográfica hicieron que el hombre, paulatinamente, fuese recuperando para sí mismo un tipo de responsabilidad sobre el devenir histórico desprovisto ya de la mirada celosa de algún dios o de la invisible atadura de algún plan oculto de la naturaleza. La historia es el lugar en el que los hombres, al menos la mayoría de ellos, ansían quedar, es la única promesa de que su vida, privada ya de dioses y mas allá, perdure en un mas acá, que son o serán otros hombres. Es la posibilidad de que esa existencia, llena de pasiones, miedos, esperanzas, plagada de infinidad de palabras dichas o pensadas, hable al menos una vez mas, en alguna carta, en algún documento, en alguna serie. No, ese efímero regreso del silencio no traerá su vida nuevamente, no agotará aunque lo quiera, una vida que ya ha sido, pero al menos le promete la esperanza, la ilusión de que, pasado un tiempo de ostracismo en el silencio, esa voz será recuperada, es decir vuelta a otra vida que existirá en todos los después...

Para Foucault, la locura y la muerte son los límites de la civilización occidental, fundamentalmente creo yo, los límites de la civilización occidental moderna. Ahora bien, si el encuentro con la historia, si la interrogación puesta en ese complejo dominio que es el pasado, tiene las enigmáticas características que Certeau le atribuye en tanto mediación entre la sociedad presente y la muerte⁵, entonces en la historia, con todas sus pretensiones racionalistas, podemos pensar que se ponen en juego los pilares básicos no solo de la sociedad sino del pensamiento moderno. Estas pretensiones racionalistas frente al pasado muestran tan sólo uno de los enfrentamientos de la razón frente a la muerte, pero no ya a la muerte individual, sino que en tanto historia de los individuos, a esa muerte colectiva, a ese murmullo suave pero finalmente perceptible que sostiene la temporalidad, y que pareciera unirnos, a veces como cadenas, y bajo la fórmula de lo que perdura, a aquello que aparentemente ya no está. La historia es la razón viva, la siempre viva exploración sobre aquello que desea morir, sobre aquello que pugna por el descanso del olvido, aún más eterno. Así, lo acontecido permanece en la distancia del tiempo, seguro de que nunca podremos saber de su silencio, pues al hallarlo, ya lo hemos forzado a decir. Allí se dirige la historia con su soberano juicio, para arrancarle al pasado algún fragmento de su finitud que sirva de sostén a la construcción de un presente variable, constantemente modificado, que será pasado alguna vez, finito, y que cuando haya desertado de su utópica inmortalidad, será también él, quizás, fracción rescatada de lo acontecido por algún otro presente que de igual manera, hurgue en la noche histórica por algún tipo de conexión que le permita entenderse y explicarse.

¿Quiere decir esto que solo en la indagación de la historia es posible la comprensión del presente? Y si así fuese, ¿cuán lejos debemos llevar nuestra indagación? Es indudable que esta inclinación hacia la historia, que ahora nos resulta casi natural e ineludible, ha sido forjada minuciosa y lentamente por la modernidad bajo el nombre de conciencia histórica. “Estos hombres históricos se imaginan que el sentido de la vida les aparecerá a medida que perciban el desarrollo de ésta; miran atrás para comprender el presente por la contemplación del pasado, para aprender a desear el porvenir con más violencia”⁶. Así describe Nietzsche a estos hombres incapaces ya de aprender a olvidar, este hombre siempre despierto en la vigilia del tiempo, y criticaba esta propensión moderna hacia la historia, precaviéndonos del exceso de los estudios históricos en la medida que puedan desviarnos de la vida y de la acción. “La facultad de poder sentir de una manera no-histórica debería ser considerada por nosotros como la facultad más importante, en cuanto encierra el fundamento sobre el cual únicamente se puede edificar algo sólido”⁷. Pero, ¿es posible una manera no-histórica de sentir? ¿cuáles serían las consecuencias políticas del olvido? ¿podríamos reducirnos a esa efímera y extraña fracción del tiempo donde habita el rebaño nietzscheano, clavados al momento presente, despojados ya de la melancolía y el aburrimiento? Esa hoja que se separa del libro del tiempo, y que el viento se encarga de depositar en las rodillas del hombre, haciéndole decir: recuerdo; ¿podría no volver desde la corriente de la historia? Ahora que intentamos aprender a no perder la memoria, ¿podemos acaso aprender a olvidar?

Lo que he querido mostrar es que hay una relación innegable entre la sensación de la pérdida del sentido y la falta de dirección por un lado, y la recuperación no deseada de la finitud como dimensión humana por otro, relación que provoca un tipo de experiencia diferenciada sobre la cual todavía no parece haberse indagado lo suficiente, y en la cual la discusión sobre el sentido histórico ha tenido una importancia fundamental, en la medida que ha resignificado la relación de los hombres con el pasado y las expectativas puestas en la historia. Y si los hombres aun siguen esperando algo de ella, es necesario tirar por tierra aquella ilusión de que el conocimiento o el descubrimiento de algo que se parezca a una verdad, permitirá mecánicamente un tipo de acción emancipadora. *La verdad os hará libres...*; no parece mostrarlo la experiencia humana... “El sentido histórico de la acción que el sentido de las comunicación de las fuentes nos hace igualmente accesible, concierne siempre y únicamente a aquellos que han actuado en la historia y nunca de modo inmediato a nosotros mismos como agentes – a no ser que refiramos ese sentido de la acción a lo que debemos o queremos hacer, pero justamente eso es lo que la historia no nos dice”⁸.

Este mundo, que fue nuevo alguna vez, ha vuelto a envejecer... En un monte profano mataron a dios; en una playa lejana se borro el rostro amargo de un hombre acorralado, incluso alguien pregonó el fin de la historia. Las ilusiones de la modernidad no dejan de desvanecerse, y la desoladora contingencia interpone su bruma nuevamente frente al horizonte de sentido. Tal vez, una nueva inmortalidad emerja de esta incertidumbre. Mientras tanto, los hombres continúan viviendo, y en esa noche del puro silencio, del pensamiento puro, en la vigilia tensa entre el día que acecha y el que se ha ido, en el punto ciego del día, se encuentran más que nunca con su mundo fragmentado y caótico, esperando volver a esperar, buscando ansiosamente *un sueño de forma en días de cavilación...*

1 Arendt Hannah, *Historia e Inmortalidad*, en De la historia a la acción (Barcelona, Paidós, 1995) pág.47.

2 *Ibíd.*, pág. 52.

3 *Ibíd.*, pág. 54.

4 *Ibíd.*, pág. 72.

5 De Certeau, Michel, *La operación histórica*, en Françoise Perus (comp.) Historia y Literatura (México, Instituto Mora, 1994).

6 Nietzsche Frederich, *De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, Consideraciones Intempestivas, Obras Completas, Tomo II (M. Aguilar, Madrid, 1932) pág. 79.

7 *Ibíd.*, pág. 80.

8 Schnädelbach Herbert: *¿‘Sentido’ de la historia?* (Logos. Anales del Seminario de Metafísica (1998), pp.273-285. Univ. Complutense, Madrid).